

「新仏教」のゆくえ

——中西牛郎を焦点として

星 野 靖 二

中西牛郎は熊本の生んだ異色である。儒教を学んで儒学者とならず、基督教を学んで基督教徒にもならず、当時全盛の自由民権に対しては国家主義をとり、流行の基督教に対しては仏教徒側に立ち、しかも仏教内にむかつては仏教の腐敗墮落を攻撃した。のち天理教の教典を書いている。（荒木精之『熊本県人物誌』日本談義社、一九五九年）

一．はじめに

一八九〇年前後、「新仏教」という言葉が当時の仏教メディアにおいて盛んに用いられた。

その重要な淵源の一つとして中西牛郎（うしろう）¹の仏教改良論、とりわけ『宗教革命論』（一八八九年）における議論を挙げることができる。中西についての研究は必ずしも多くはないが、近年の近代仏教研究の進展と相俟って、中西の論じた「新仏教」が、新しい仏教のあり方を模索する同時代の動きに大きな影響を与えたことが指摘されてきている。²最近の研究では「中西の『宗教革命論』が、青年仏教徒に大きな影響を与え、有力な仏教改革運動の思想的導火線となったことはよく知られている」³と述べられるようになった。

しかしながら、中西牛郎とその周辺については、まだ研究されるべき余地が多分にある。本稿では、『宗教革命論』に

至るまでの流れをも視野に入れながら中西の「新仏教」の議論を検討し、更に同時代的に見てその議論がどのような意義を持っていたのかについて考察を加えたい。

なお、本論に入る前に、中西に対する同時代の評価を一つ紹介しておきたい。一八九一（明治二四）年前半の『反省会雑誌』に、古河老川は「二十四年以後の二大教徒」と題した仏教界（とキリスト教界）についての回顧と展望を述べる論説を寄せているが、そこで今後の仏教界が向かうべき方向を論じる箇所以下のように述べている。

借問す、純正の仏教何くにかある、今日の仏教は儀式、迷信、歴史、格班の森林中唯一点の微灯のみ、我々は先づ之を改良して清鮮なる新仏教と為さざるべからず、之を為すは要するに復古するに外ならず、此改良此復古には一の標準を要す、我々此に至りて中西「牛郎」氏の宗教革命論を回顧せざるべからず、中西氏嘗て旧仏教新仏教を比較して曰く、

- (一) 旧仏教は保守的、新仏教は進歩的
- (二) 旧仏教は貴族的、新仏教は平民的
- (三) 旧仏教は物質的、新仏教は精神的
- (四) 旧仏教は学問的、新仏教は信仰的
- (五) 旧仏教は独個の、新仏教は社会的
- (六) 旧仏教は教理的、新仏教は歴史的
- (七) 旧仏教は妄想的、新仏教は道理的

氏の此比較には我々全然賛同する者なり、其一々の解は凡て革命論に譲り、我々は取敢へず之を標準となし、即ち進歩的、平民的、精神的、信仰的、歴史的、社会的に、我二十四年已後の仏陀教を活用し、運転し、上千年の弊事を正

し、下万代の大本を定め、之を日本一國裡に確うし、更に五大州中に飛翔せしめんと欲す、若し果して此の如きを得ば、是れ我数万年の大系定まれるなり、初めて以て賀するに足る（古河老川「二十四年以後の二大教徒」一八九一年）⁴

『宗教革命論』の刊行から二年後に、古河は中西の論じた「新仏教」の七つの要件を挙げ、それに賛同するとした上で、「取敢へず之を標準」とすることを述べている。古河はその後、中西の議論の影響下から逃れて思索を展開し、やがて「懷疑時代に入れり」を書くことになるが、本稿との関わりでは、一八九一年時点で中西の議論に一定以上の影響力があったということを確認しておきたい。更に、その広がりについては、古河のような反省会周辺の仏教青年たち——中西自身反省会の会員であった——に影響を与えただけでなく、例えば島地黙雷のように教団と深く関わっていたような仏教者にも積極的に評価されていたのである。⁷

二. 中西牛郎とは誰か——略歴⁸

二・一 出生（熊本時代）——神水義塾と紫溟会（一八五九—一八八八年頃）

まず中西の履歴を確認しておきたい。本稿の論旨に鑑みて、明治中期以降は簡単にふれるに留める。

中西牛郎は、安政六（一八五九）年一月一日、肥後国にて漢学者中西惟寛の長男として生まれた。国漢学に加え、東京や長崎で英学を学び、一八八一年に私塾である神水義塾を設立して父親と共に教鞭を執った。この頃から佐々友房や津田静一ら紫溟会⁹関係者と交流を持つようになっており、一八八二年に紫溟会が濟々覺を設立した際に、同覺の教師となっている。また、紫溟会の機関誌であった『紫溟雜誌』や『紫溟新報』において主筆を務め、同会の出した学術誌である『文学世界』にも寄稿していた。この紫溟会人脈は、中西の生涯を通して維持されたように思われる。

仏教との関わりについて、熊本で本願寺派の僧侶である八淵蟠龍と知遇を得ており、八淵の依頼によって神水義塾に

寺院子弟を受け入れ、八淵が仏教を、中西が英語、仏語などを教えたという。¹⁰

特筆すべきこととして、一八八四年に一年ほど同志社において英学とキリスト教¹¹を学んでいる。唐突なようではあるが、中西自身はこの同志社行きの背景にいわゆる熊本バンドの下村孝太郎、徳富蘇峰の周旋があったと述べている。¹²この時期の同志社の学生名簿に中西の名前はないが、同時期の同志社の学生の回顧に名前が出てくることから、寮に入つて共に学んでいたことは確かであろうと思われる。¹³

二・二 仏教界・西本願寺教団との関わり（一八八九―一八九二年）

中西は、熊本で知遇を得た藤岡法真の紹介で、一八八七年頃には赤松連城と面識を持つようになっており、既に書き終えていた『宗教革命論』の草稿を赤松が高く評価したことによって西本願寺の門主大谷光尊に引き合わされたと回顧している。¹⁴この間の事情については、事実関係の確認を含めてなお検討の余地があるが、明らかにしているのは、西本願寺教団の資金援助を受けて、一八八九年六月から翌年一月まで米国に渡り、西海岸に滞在していたということ¹⁵、そして帰国した一八九〇年の一〇月に、京都の本願寺大学林文学寮に教頭兼教授として招聘され、京都に移ったということである。なお、『宗教革命論』をはじめとして、多くの著作をこの時期に出している。

二・三 西本願寺教団からの追放（一八九二年）

文学寮の前身である普通教校は、一八八五年に開校して以来、俗人教育・普通教育を重視して僧俗含め多くの学生を引きつけたが、その改革路線に対して教団内から批判もあり、一八八八年には大学林の下に包括される形で文学寮に改称統合されている。しかし、法主の明如には、在家者をも受け入れて普通教育を行い、改革路線を推進していきたいという意図があり、中西の招聘はその路線の一環であった。組織としても、文学寮は中西在任中の一八九一年七月に大学

林から再び分離している。

この改革路線に対して、教団内から批判の声が上がる。一八九二年に、一方では中西の『新仏教論』の内容について鎌田「名和」淵海から批判がなされて論争となり、他方では文学寮の内部において、教頭である中西を支持する学生たちと、寮長である藤島了穂を支持する学生たちとの間の対立が激化し、一部の学生たちがストライキを行うに至る。事態の收拾が容易ではないことを見て取った教団は、同年七月に教団主導で文学寮の改正を行い、この段階で全教職員が解職され、生徒は一度国許に帰されるということになった。ここで解職されたことを最後に、以後中西が西本願寺教団と関わりをもった形跡はない。なお、改正後の文学寮においては入学者を僧侶・僧侶子弟に限定し、また仏教学・真宗学が強化されることになる。¹⁶

二・四 その後の中西牛郎

中西のその後について簡単に触れておく。宗教と仏教について関心を持ち続け、ユニテリアンに一時期加わり、東本願寺と関わって白河党批判を行った。¹⁸一八九九年から、一派独立を試みていた天理教の依頼を受けて天理教教典の編纂に従事し、¹⁹『宗教談…一名・天理教の研究』（一九〇三年）と『天理教顕真論』（一九〇三年）を出している。

その後台湾に渡り、一九一四年頃に台湾同化会に関与する。²⁰日本に戻って扶桑教に関わったとされているが、これについては未詳である。最晩年に天理教に戻り、『神の實現としての天理教』（一九二九年）を出し、翌一九三〇年一月一八日に七二歳で死去。墓は天理教の豊田山墓地にある。

三 中西牛郎の「新仏教」論

冒頭で述べたように、中西牛郎の「新仏教」の議論は一八九〇年前後に一定以上の影響力を持った。以下では、その

「新仏教」論の形成の過程を見ながら、その特徴を検討していく。

なお、「新仏教」という語そのものについて、必ずしも中西牛郎の『宗教革命論』（一八八九年）における用例が初出ではない。²¹しかし、先回りして述べておけば、単に「新仏教」と「旧仏教」の対比というだけではなく、比較宗教と宗教進化論的な枠組に基づいて「新仏教」の構想を示した点に同時代的な意義があり、またそれによって影響力を持ったということが出来る。

三・一 「宗教及道義」（一八八六年）について

まず、中西が熊本時代に書いた宗教論である「宗教及道義」の内容を確認する。この段階で後の「新仏教」の議論への連続性が見られることを確認しておきたい。

「宗教及道義」発表の背景

中西は一八八六（明治一九）年七月末から八月頭にかけて、紫溟会の機関紙である『紫溟新報』上に「宗教及道義」という社説（全二二回の連載²²）を無署名で発表した。内容としては、同年七月頃の「国民の道義」（『福岡日日新聞』）と「何を以て無智の民を感化するや」（『肥筑日報』）に対する批判を含んだ宗教論である。

なお、著者の同定について、『教学論集』に転載（三六号、一八八六年二月―三九号、一八八七年三月）される際に、前文で著者は中西牛郎であると述べられている。

「真正の宗教」と仏教の弁証

同論説で中西は、「国民の道義」と「何を以て無智の民を感化するや」の二論説が、いずれも宗教を方便として捉えていると批判する。中西によれば「必ず吾人の安心立命を依頼すべき真正の宗教ある可き」（一三〇頁²³）であり、宗教は人生の目的であって、単なる方便ではないのである。

しかし、同時に全ての宗教が等価であるわけではなく、そこには「真正な宗教」があるとし、それは哲学と比較宗教²⁴によって選ぶことができる²⁵と述べる。これを前提として仏教とキリスト教の比較がなされ、「公平の眼を以て之れを判ずるときは宗風の儀式教会の組織伝道の方法教師の品行学識等の点に於ては今日の耶蘇教或は遠く仏教の上に出るものあらんか然れども其教理の優劣よりして観察を下すときは両教固より同日の論にあらずとは吾人が兼ねて確信する所のものなり」(二三六頁)とされる。このように、教団組織や聖職者についてはキリスト教にも見るべき所があるとした上で、しかし「教理の優劣」においては仏教が勝っているとし、これから仏教が興隆する理由を以下のように五点挙げている。

一、「耶蘇教衰頹の色を顕はすこと」(七七頁)。『新約聖書』には道德的に見るところがあるとしても、『旧約聖書』、特に天地創造の話は科学と相容れないとし、キリスト教に対する批判の風潮が西洋でも高まっていると指摘する。²⁵

二、「道理宗教を希望するの念を生ずること」(七八頁)。このようなキリスト教批判は「高尚なる宗教」である「道理宗教」(二三八頁)の希求に帰結するとする。キリスト教は「天啓と奇跡」を根拠とするが、それらは「智識の開発」に応じて捨て去られ、「道理」に取って代わられることになる²⁶と論じる。

三、「近世の哲学万物皆神教(パンシイズム)に傾向すること」(七九頁)。かくして「道理宗教」の希求は哲学的探求へと向かい、キリスト教は哲学によって否定されることになる。²⁶その例としてドイツ哲学²⁷の反キリスト教的・汎神論的議論を挙げ、「今日の万物皆神教は異日の道理宗教たり宇内の一統宗たりと預言せざらんと欲す」(一四五頁)と述べている。

四、「東洋学教の講究漸次盛なること」(八〇頁)。こうした潮流と相俟って、ヨーロッパでインド宗教が注目されていることを、ビュルヌフ、マックス・ミュラー、クーザン、シヨールペンハウエル、ウィリアム・ジョーンズ等の名前

を挙げて指摘し、更に「現世紀仏教の保羅（ポール）」（二四一頁）としてオルコットの名前を挙げている。

五、「仏教の思想哲学及び科学と一致すること」（八一頁）。仏教における「真如法性の理」は汎神論的であり、「因縁因果の理」は「科学進化主義の定説」と齟齬しないとする（一二二頁）。

ここにおいて中西は、より高度な宗教は「道理宗教」でなくてはならず、かつそれは汎神論（pantheism）²⁸の中西の語では「万物皆神教」的宗教になるという宗教一般についての枠組をまず設定し、そこにあてはめる形で仏教の弁証を行っている。その際に、比較宗教の潮流や東洋宗教への着目といった論点を含めて、西洋における思想の展開が弁証の論拠とされている。後段で見えていくように、これらは『宗教革命論』以降の「新仏教」論に用いられる弁証の基本的枠組を先取りするものといえるが、この段階ではまだ「新仏教」という語は用いられていない。

仏教改良論

このように、中西は今後仏教の興隆が予想されるとするが、それが即現状の仏教の肯定につなげられるわけではなく、翻って仏教の漸進的改良が主張されることになる。そこには仏教に対する社会的評価が必ずしも高くなく、まずそれを改めなくてはならないという認識²⁸があったが、どのように改良していくのかについては、「其宗儀の陋風を洗滌し伝道の方法を改良し学校を設けて以て其学識を進め宗規を立て、以て其品行を正し彼の耶蘇教会に対しても敢て愧色なからしむるに至らしむるに外ならず」（二四四頁）とする。ここにキリスト教への対抗意識があるのは明らかであるが、逆にいえばキリスト教のあり方を、「宗教」のあり方のある種の範型として捉えており、これも中西の議論の特徴ということができる。

この「学校」に関する具体的な提言が、以下のようになされている。

各宗協同して一大学校を興し全国の善智識を集めて普通仏教及び各宗の教理を講じ、又欧米より数名の教師を聘し三課に分つて之れを教授し、第一、耶蘇神学とし特に耶蘇教の奥理を究めて生徒をして仏教と異同の点及び其辨駁すべき要点を知らしむるにあり。第二、比較神学とし古今万国の宗教を教授せしめて其同異及び真正の宗教に帰着する所以を生徒に知らしむるにあり。第三、哲学とす「ママ」欧州哲学の大意及び進化主義其他近日科学より起りたる高尚の理論を教授して生徒の学力を養ひ且其仏教と関係あるを知らしめて参考の裨益を得せしむるにあり。然り而して内外教師の上には学識德行全国僧侶の欽仰する所の人物一名を推選して総裁となし、以て各宗青年の俊秀なるものを選んで就学せしむる所あらば、必ず将来改良の美蕾を結ぶべし（一四六頁）。

中西はこの学校の構想について、宗乗に加えて通仏教的な教理を教えることを想定しているが、その通仏教的な教理とは何かという点は、同時代的に検討されていた問題であつた。²⁹他方で、キリスト教の神学を教え、世界の諸宗教を比較検討し、また西洋の哲学や進化論を教えるべきであるという革新的な主張を行っている。そこにはもちろんキリスト教への対抗という思惑が込められていたが、そこに留まらず「真正の宗教」を検討し、それに向けて仏教を改良していくという中西の基本的な姿勢を見て取ることができる。なお、こうした改良の訴えがオルコットや神智学との連携の主張につながれていたことを付記しておく。³⁰

小結

以上確認してきたように、中西は「宗教及道義」において、「真正の宗教」を哲学や比較宗教によつて判定されうるものとし、西洋思想の潮流において既存のキリスト教が批判され、汎神論に向かう傾向があることで、汎神論的宗教たる仏教の弁証を行っていた。こうした議論は、『宗教革命論』やその後の著作に見られる仏教弁証論の基本線となつていくことになる。

三・二 『宗教革命論』（一八八九年）について

次に、おそらく中西の最も読まれた著作である『宗教革命論』の概要を見ていく。

「自然教」と「顕示教」

中西は、まず宗教一般について、「自然教 (Natural Religion)」と「顕示教 (Revealed Religion)」の二つの要素があるとする。「自然教」は人間に備わっている宗教心の自然な発露であり、「理哲二学」すなわち科学と哲学によって考究可能なもの、かつ人間の考究によって進歩していくものとされる。他方、「顕示教」には revelation すなわち啓示が不可欠であり、人間の「知力推理」が及ばないものであつて、何か人間を超越したものを感得したところに出てくるものである³¹とされている。

この「自然教」と「顕示教」という概念は、共にキリスト教神学に由来する概念であるが、中西の議論の特徴は、この二者を「自然顕示とは宗教の二大要素」であるとして、共に宗教に不可欠な要素であるとする点にある。中西は、全ての宗教はこの二つの要素を併せ持つとした上で、「耶仏二教俱に人間自然の天性に基づくに至りては敢て異なることなし、亦た其顕示を包含するに至りても敢て異なることなし」(二一三頁)とする。

この論理において、仏教とキリスト教は等しく「宗教」として並列に置かれることになるが、これは啓示がある宗教のみを真の宗教とするキリスト教の弁証論を無化するものであった。他方で、キリスト教的な枠組をもとした宗教理解の中に仏教を組み込んで論じるという側面をも持つことになる。

啓示・仏教・道理

この啓示に関する議論についても少し見ておくと、まず仏教にも啓示があるという主張は、仏教は人間を越えたものとの関わりを述べている³²ということから引き出されており、他方で仏教は単なる哲学ではないということも述べられている³³。この後者の主張については、井上円了を念頭において「我邦の仏教論者往々宗教の何者たるを知らず、口を開³⁴

けば即ち曰く、我仏教は哲理に合するものなり、哲理を応用するものなりと。夫れ徒に哲理に合するものを以て真正の宗教とするか」（二二頁）と述べ、仏教を哲学のみにおいて論じることが批判している。

しかし、中西における啓示は、理性の範疇を踏み越えないものとして捉えられていた。例えば以下のように述べられる。

所謂人間智力の及ばざる所は、道理に超絶したるものにして決して道理に反対するものにあらず。蓋し道理に超絶す³⁵ (about reason) とは、通常の推理學術の知識を以て到達す可らざるものなり。道理に反対す (contrary to reason) とは、一を以て二となし因なきに果を生ずる如き、人間思想の法則に反対するものなり。左れば顕示の表明する所は、推理、智識を以て直ちに達す可らずと雖も、吾輩は何如にして人間思想の法則に反対するものを信ずることを得可けんや。左れば此差別は顕示の真偽を判断するの一大標準なるを知る可きなり（一七頁）。

ここで、啓示は「道理に超絶」するものであるが「道理に反対」するものではないとされ、「人間思想の法則」から外れることがないものとされる。例えば、イエス・キリストは啓示を受けた者であるが、その「死を起し、病を医し、鬼を驅り、海を歩し、波を静め、水を変じて酒となし、五個の蒸餅を以て五千人に分配し、亦た自ら死より蘇し、天に昇るが如き」の奇蹟譚は、「人間目前の道理に反対するもの」（一九頁）であるとして批判的に述べられる。

中西は人間の理性が超越性と相克することは無いと確信しており、それを前提として議論を組み立てている。他の場所、科学と宗教は相克するという見解があることに触れているが、これに對しては、「真の宗教」は科学、すなわち人間の知性と調和するとしており、かつ真の仏教はそこを目指すのであるというように論じられることになる。

宗教進化論

もう一点、宗教一般について、宗教進化論的な枠組が設定されていることを指摘しておきたい。中西は、宗教の二要素のうちの自然教を、多神教 (polytheism) から一神教 (monotheism) に至り、そして最終的に汎神論 (Pantheism) の中西の語では「凡神教」に至るという進化論的な枠組において捉えている。この三つの宗教のあり方は「宗教進化の三大階級にして、社会文明の進歩を区別する」(二四頁)とされ、更に「思想自由既に発達し、理哲二学既に進歩すれば、社会人心は恰も歓天喜地、凱歌を唱へて凡神教を迎へんと欲するもの、如し」(四一頁)と述べられる。ここで科学と哲学の進歩は、より進歩した宗教である汎神論に必然的に帰結するとされているのである。

中西のこの宗教進化の議論は、確かに根本において一神教批判、つまりキリスト教批判と結びつけられていたが、しかし過去のキリスト教の歴史を全面的に切り捨てたものでもなかった。例えば、書名にもなっている宗教革命 Reformation におけるプロテスタント・キリスト教の成立は、宗教進化の一階梯として肯定的に捉えられ、その進化の延長上に仏教の勝利があると論じられることになる。このように、中西において仏教の優越性はあらゆる宗教を貫く宗教進化の枠組を前提して弁証されているのであり、逆に言えば仏教も現状のままではなく、進化していくことが要請されることになる。そこで「新仏教」の構想が提示されることになるのである。

「新仏教」と「旧仏教」

かくして、中西は現状の仏教を「旧仏教」として捉え、そこから新たに変わっていかなくてはならないとして「新仏教」の構想を最終章において述べることになる。以下長文になるが章の冒頭を引用する。

第十二章 旧仏教を一変して新仏教となさざる可らず

第十九世紀の世界に於て厳然として俄に頭角を顕し、驚く可きの進歩を以て各国に伝播し、将さに耶蘇一神教を圧

倒して将来宇内の一統宗たらんとするものは、新仏教也。明治二十二年の日本に於て萎靡として振はず、外敵の爲め其版図を削らる、日に月に衰頹に陥り、氣息奄々として独り其滅亡を俟つことを知るものは、旧仏教也。之を一言すれば、旧仏教は衰滅の線端に達して、将さに落ちんとするものなり。新仏教は新興の線端を望んで、将さに登らんとするものなり。然り而して吾輩は驚き来る。現時我邦の仏教なるものは、悉く此れ旧仏教にして新仏教にあらざるを、嗟呼我邦の仏教を汝は衰滅の仏教たらんとするか。將た新興の仏教たらんとするか。甲者を撰ばゞ頑乎として動ざる可し。若し乃ち乙者を撰ばゞ旧仏教を一変して新仏教となさゞるべからず。

夫れ仏教は仏教なり。新仏教たるも旧仏教たるも。其仏教たるに於ては毫も異なる可き筈なし。然れども旧仏教は仏教の真面目に雜ふるに、頑固、偏僻、肉欲、腐敗、虚飾、妄信、偽善其他人間の弱点、社会の境遇より生ずる種々の悪弊を以てし、新仏教は仏教の純潔なる真理と真正なる道德とを明にし、其形貌に拘泥せずして、其精神を發揮するものなり。故に今日我邦に於て旧仏教を一変して新仏教となさんと欲せば、實に人心上社会上に猛激なる一大革命を生ぜざる可らず。(二六九―一七〇頁)

ここで中西は、対照的なものとして「旧仏教」と「新仏教」を並べ、前者から後者へと変わらなければならないということを強い言葉で訴え、これに続けて二者の対比を七つの要件において論じる。再掲することはないが、冒頭で触れたようにこれらの要件が古河老川や島地黙雷に好意的に引用されることになる。

紙幅の関係上、それぞれの要件についての立ち入った説明はないが、自宗の教えに固執したり、あるいは僧侶が富貴を誇ったり物質的な側面に拘ることが批判される一方で、進歩して道理に適った仏教に変わっていくことが期待されている。幅広い担い手に開かれ、仏教者同士協力して社会での活動をも行っていくような仏教が目指すべき「新仏教」として描かれるのである。

小結

『宗教革命論』での議論の特徴として、三点指摘することができる。

第一に、仏教とキリスト教とを、同じ「宗教」というより広い概念の中に位置付けて論じている。³⁶ 例えば中西は、「自然教」や「顕示教」というキリスト教の神学に由来する概念を、あらゆる宗教に共通する普遍性を持つものとして読み替え、またそれによってキリスト教のみが真正な宗教であるとする種のキリスト教の弁証論に反論するための根拠を確保し、また次で述べるように「宗教」そのものを論じることによって仏教の弁証を行う議論への道筋を付けたのである。

第二に、その「宗教」という場について、多神教から一神教、そして更に汎神論に進むという進化論的な枠組を設定し、その枠組に乗る形で汎神論に基づく仏教は一神教であるキリスト教よりも優れているという弁証を行った。つまり、「宗教」そのものを論じることが、即仏教の弁証になるような枠組を設定したのである。その際に、「宗教及道義」でも既に見られていたように、根拠として西洋の哲学の動向が参照されており、かつ仏教はあらためて汎神論的宗教として位置付けられている。

第三に、現状の仏教を即肯定するのではなく、より優れた宗教となるために「新仏教」へと改められなければならないと主張した。そこで「新仏教」は、第二で述べた進化論的な枠組と相即する形で、まさに新しい仏教として構想されており、本来の仏教のあり方に立ち戻るという復古的、伝統回帰的な含意が見られないのも特徴的である。

三・三 『経世博議』（一八九〇年十一月―一八九二年二月）について

本節では、『宗教革命論』刊行後における中西の議論の広がりとその内容を見る一端として、中西が主筆を務めた雑誌である『経世博議』について概観しておく。

『経世博議』は、京都の博議社より一八九〇（明治三三）年十一月から一八九二（明治二五）年十二月にかけて、確認

できる範囲で二四号発行された雑誌である。内容的な特徴として、中西の論説と寄稿された論説の両者において、仏教・宗教論と政論が併置されている点を挙げることができる。これは、一方で中西の人脈が両者に跨がっていたことを示しており、他方で中西と、そしておそらくは読み手にとって、仏教と政治の境界が截然と切り分けられるようなものではなかったということでもある。

創刊号巻頭に掲げられている「経世博議の理想」は、発行の趣旨を以下のように記している。

此狂瀾天を捲き、鯤鯢鬣を振って、脆弱なる艦隊将さに覆没せんとするの時運に際し、東洋に吾人形軀的の勢力を表彰するの一大国家と、吾人精神的の勢力を表彰するの一大教会とを建設せんとするは、是れ天、吾人に附与したるの使命なることを信じて疑はず（『経世博議』一号、一八九〇年十一月、表紙裏）

ここで「一大国家」と「一大教会」が並べられているように、中西において国家と宗教は共に重要な課題としてあった。社説でも「日本政界の一大転機既に眼前に逼れり」（三号）や「第三期帝国議會は感情議會たらざらん事を切望す」（一六号）のように政論が一定数を占める。また「仏教の最も畏るべきものは夫れ内地雑居にある歟」（二二号）のような時事評論や、あるいは「東洋の命運」（二号）、「東洋学問の価値」（六号）のような文明論も掲載されている。

他方で、宗教論としてはキリスト教論や仏教論などが見られる。キリスト教に対して基本的に批判的な態度が取られていることはいままでもないが、しかし単純にこれを排斥するというよりは、例えば現状のキリスト教が日本の国柄に沿っていないことを批判しつつ、逆に「我が国家の特性に適合せしむる」ように提言するような社説「日本の基督教」（三号）や、あるいはユニテリアンの潜在力を高く見積もって仏教者に警戒を呼びかける社説「ユニテリアン」恐れざる可らず」（二二号）などが掲載されている。

仏教論については、やはり仏教改良論が目立つ。例えば「仏教及其僧侶」（九号）は、「宗教の改革は信仰に基くにあらずれば不可なり」（四頁）として信仰に基づいて仏教を改めていくことを主張し、そこから見るならば現在仏教界において行われている仏教公認教運動や、あるいは制度や財政の改革などは、信仰に基づいた正しい運動ではないと論じている。

中西以外の寄稿者からも政論と宗教・仏教論が寄せられていたことについては触れたが、後者について徳永満之が四篇の論説を寄せていることを特記しておきたい。すなわち「学問ト宗教トノ関係」（二号、一八九〇（明治二三）年十一月）、「転化の観念」（六号、一八九一（明治二四）年四月。八号、一八九一（明治二四）年八月）、「調和論」（二四号、一八九二（明治二五）年二月）、そして「精神的三要」（二四号、一八九二（明治二五）年二月）である。³⁷

四 おわりに——「新仏教」のゆくえ

以上、中西牛郎における「新仏教」の議論を『宗教革命論』とその周辺から検討した。最後に、その同時代的な位置付けにも触れながら、若干のまとめを試みておきたい。

中西牛郎における「新仏教」

中西牛郎という個人に即してその「新仏教」の議論を見るならば、思想運動としても社会的運動としても、明らかに失敗している。既に見たように中西から影響を受けた読者たちが存在していたことは確かであるが、中西はそうした人々を組織化していくことには成功しなかった。生涯を通してみるに、中西にはそうした方面の能力がなかったことが窺われる。

これについてはしかし、少なくとも公開された文章から読み取ることのできる限りにおいて、中西自身が運動体を組織していくことに全く積極的ではなかったということもあった。例えば『新仏教論』（一八九二年）において、中西は新

たな「新仏教」の組織を立ち上げることに對する期待が自らにかけられていることを承知した上でそれを否定し、既存の各教団がそれぞれに漸進的に改良を進めていくことを訴えている。

また、こうした個人的な志向と能力に加えて、そもそも中西は仏教界、あるいは教団の中に権力基盤を持っていなかった。前述したように、確かに西本願寺教団は中西を文学寮の教頭として招き、改革的な教育活動に従事させたが、結果としては教団内部からの批判を受ける形で、実質二年間弱で中西を解職したことになる。

このように見るならば、中西の主張に革新性はあったが、それを貫徹することはできなかったとする従来の評³⁸には首肯せざるをえない面がある。しかし、そもそも運動体として組織していく志向もそのための基盤もなかったとするならば、検討すべきはその「革新性」ではないだろうか。

「新仏教」の同時代的な革新性——望ましい「宗教」としての「新仏教」

では、その「革新性」はどういった点にあったのだろうか。

一方において中西は、仏教とキリスト教とを同じ「宗教」として捉え、かつその「宗教」について汎神論を到達点とする進化論的な枠組を設定することによって、仏教を「真の宗教」であるとして弁証することを可能にした。

少し時代を遡ると、一八八〇年代に入った頃から、一方ではキリスト教への対抗として、他方では啓蒙知識人的な宗教観への対抗として、知識人教化が課題となっていた。それは実践としては仏教結社による仏教演説や出版物を通して試みられることになるが、そこで明らかになったのは、仏教界の外部に対して仏教を説得的に提示するための論理が確立されていなかった³⁹ことであつた。

そのような状況において、中西牛郎の議論は井上田了の議論と並んで歓迎された。中西の議論は、仏教を仏教の外側にある軸、つまり「宗教」において論じたことによって、必ずしも仏教に積極的な関心を持つていない知識人に対して、そうした人々が理解できる語彙を用いて——この時期の中西の議論にはほとんど仏教經典からの引用がな

い——仏教を提示するための論理を示したのである。⁴⁰

他方において、こうした中西の議論は、いわば仏教を「宗教」化するものであり、そこで掲げられた望ましい「新仏教」の構想は、既存の仏教に対して変革を迫るものでもあった。最終的に中西と西本願寺教団の間にある方向性の違いが明らかになったように、それは伝統的な教団から見れば受け入れ難い面のある議論でもあったであろう。

冒頭で確認したように、中西の「新仏教」の議論は一八九〇年前後において一定以上の影響力を持ったといえるが、それはまた仏教界の外側に対して仏教を提示していくための論理を欲していた仏教者たちがいたということでもある。中西個人においてその「新仏教」の構想が具体化することはなかったが、その議論はむしろ中西個人を離れたところで「新しい仏教」をもとめる仏教青年たちの運動に引き継がれ、展開されていくことになるのである。⁴²

中西牛郎における一貫性——宗教と国家という問題系

最後に蛇足ながら一点付け加えておきたい。中西牛郎の生涯を俯瞰するならば、新仏教、ユニテリアン、白河党批判、天理教、扶桑教と関わるものに毀誉褒貶が見られる。これに対して、仮にその動きに一貫性を探し求めるのであれば、理想の宗教を追求し続けたこと、かつそれが常に経世論あるいは国家論と結びついていたこと——本稿でいえばそれは『経世博議』によく示されている——にあるように思われる。その意味では、郷里熊本で漢学者の息子として紫雲会に関わっていたことの延長において、その後の生涯を捉えることもできるように思われるが、更なる検討については今後の課題とした⁴³い。

註

- 1 先行研究では多く「うしお」とするが、以下「うしろう」とする。読み仮名についていえば「うしお」、「うしろう」、「ぎうらう」などがあり、そこからは確定できないが、例えば『太陽』寄稿時の英文目次や、熊本の郷土資料における読み仮名などから「う

しろう」としておく。

2 例えば大谷栄一『近代仏教という視座——戦争・アジア・社会主義』ぺりかん社、二〇一二年。また星野靖二「明治中期における「仏教」と「信仰」——中西牛郎の「新仏教」論を中心に」『宗教学論集』一九九号、二〇一〇年。

なお、この時期の中西については以下も参照。HOSHINO Seiji "Reconfiguring Buddhism as a Religion: Nakanishi Ushiro and His Shin Bukkyō" *Japanese Religions* Vol. 34 No. 2, 2009. 星野靖二「近代日本の宗教概念」有志舎、二〇一二年。中西直樹『雑誌「國教」と九州真宗（解題・総目次・索引）」不二出版、二〇一六年。

3 近藤俊太郎「令知会雑誌」とその課題」中西直樹・近藤俊太郎編『令知会と明治仏教』不二出版、二〇一七年、二八頁。

4 初出は『反省会雑誌』一八九一年一月〜六月。引用は『老川遺稿』仏教清徒同志会、一九〇一年、三四〜五頁より。

5 吉永進一「オルコット去りし後——世紀の変わり目における神智学と『新仏教徒』」『近代と仏教』国際日本文化研究センター、二〇一二年、参照。

6 例えば『反省会雑誌』上で中西を好意的に評価している文章として、YB「仏界の真著」『反省会雑誌』一八九〇年六月、化堂（菊池謙讓）「著述家として井上中西二氏、宗教大勢論を評す」『反省会雑誌』一八九一年三月、黙々居士（森直樹）「中西氏の新仏教論將さに出でんとす」『反省会雑誌』一八九一年七月、東京冷々居士「仏教界の双壁」『反省会雑誌』一八九一年九月などを挙げるができる。中西と井上円了を対にするような語り方があったことが窺われる。

7 島地黙雷は、『宗教革命論』刊行直後に、やはり中西の「新仏教」の七要件を引きながら、その議論は「仏教の真面目」を示そうとするものであると積極的に論じている（『本誌改良の旨趣』『令知会雑誌』六一号、一八八九年四月）。また近藤、前掲論文、参照。

8 中西自身の回顧として『神の実現としての天理教』（一九二九年）の序がある。他に『熊本県人物誌』、『熊本日日』記事、また佐々木憲徳『八淵蟠龍伝——明治教界の大伝道者』百華苑、一九六八年などを参考にした。

9 紫溟会は、佐々友房、古莊嘉門らが中心となって一八八一（明治一四）年に設立した国権主義の団体。後、紫溟学会（一八八四年）を経て熊本国権党（一八八九年）へとつながる。

10 佐々木、前掲書、二八頁。

11 中西は、当時米国人宣教師で同志社の教師であったゴードンから洋学とキリスト教を学び、神学書の翻訳をしたと回顧している（中西、前掲書）。

- 12 中西、前掲書。
- 13 松浦政泰『同志社ローマンス』警醒社、一九一八年、『池袋清風日記——明治十七年』上下、同志社社史資料室、一九八五年、参照。
- 14 中西、前掲書。
- 15 佐々木、前掲書、三一頁。
- 16 この文学寮の改正については、中西直樹「明治期仏教教団の在家者教育の一齣——一九九二年「文学寮改正事件」と中西牛郎」改訂版（中西直樹、前掲書、二〇一六年）、参照。
- 17 例えば『世界三聖論』（一八九三年）や『教育宗教衝突断案』（一八九三年）などを出している。
- 18 中西牛郎『嚴護法城』（一八九七年）。森岡清美『真宗大谷派の革新運動』吉川弘文館、二〇一六年、二〇七頁、参照。
- 19 教祖伝や御神楽歌の釈義を執筆し、開校したての天理教校において教鞭を執った。金子圭助「中西牛郎の天理教学研究——天理教教理史研究の一齣」『天理大学学報』一〇二号、一九七六年、参照。
- 20 岡本真希子「植民地在住者の政治参加をめぐる相剋——「台湾同化会」事件を中心として」『社会科学』四〇巻三号、二〇一〇年、参照。
- 21 例えば水谷仁海『新仏教』（一八八八年七月）。
- 22 『紫溟新報』一一三八（一八八六（明治一九）年七月二七日）～一一五一（一八八六（明治一九）年八月一日）。途中一一四一、一一四三号は欠。
- 23 以下「宗教及道義」の引用は『仏教演説雄辯集、第二篇、初版』（一八八六年）より。
- 24 中西自身は「比較神学」という言葉を用いているが、内容としては比較宗教 comparative religion にあたる。これに関して、「比較神学に至りては今日猶ほ其幼稚の日なるを以て其将来の生長は当に思想家学術家の想像する所なるべし」（一一六頁）と述べており、比較宗教が同時代における新興学問であったことを認識していた。
- 25 西洋におけるキリスト教批判の潮流として、コント、ミル、シュトラウス、ルナン、バックル、ドレイパー等の名前を挙げ、「如比科学に反対し如比道理に反対するの宗教豈に以て久く開明人種の信向を維持するに足るべけんや」とする（一二三八頁）。
- 26 「耶穌教は遂に其信向の權威を譲らざるを得ざる也」（一四〇頁）。
- 27 スピノザ、シヨールペンハウエル、ハルトマン、ゲーテらの名前が挙げられている。

28 仏教改良について、まず「弊習を洗滌し卑見を蟬脱し奮発興起して以て其教を拡張し目覚しき活発の挙動をなして従来世人の耳目を一変すること」(二三三頁)が必要であると述べられている。

29 例えば大内青巒編『仏教大意』(一八八四年)は、あくまで方便であるとした上で、三世因果・十界依正・十善戒法・禪定要機・念仏往生・現世祈禱について説明している。

30 「方今彼のセイロン島に於てオルコット氏が發起なる神智学社の設立は日を経る猶ほ浅しと雖も其熱心と奮励とは頗る望を将来に属すべきあり我邦仏教社会にして之れと交通を開き声氣を通し以て布教の大計をなさざるは何ぞや」(一四五―一六頁)。

31 「聖賢、神仏、預言者、救世主、其他人間が創造して尋常人間の能力に超絶したるものが、人間智力の逆も討究し能はざる所を顯はし、其永遠無窮の命運を示すもの」(『宗教革命論』二頁)。以下頁数のみ記す。

32 「無限心意の目的を示めし人性を開発せしめて、無限心意と一体ならしむる道を説くに至りては、正さに是れ仏教の顯示教たる所以にして、仏教の適当に宗教たる所以は蓋しここにあり可し」(五〇―五一頁)。

33 「仏教にして自然教たるに過ぎずとせば、亦た彼のヘーゲル、ルバー^ル諸氏が建設したる哲学と、毫も其異なるを見ざる可し」(五〇頁)とし、また「仏教は」凡神教を以て基礎とするの顯示教なり」(五一頁)とされる。

34 中西は井上円了と知遇を得ていたが、見解が一致していたわけではなかった。「特に近頃世に著名なる仏教活論は其卓見往々余をして感服せしむるに足り、且つ該著者「井上円了」は予が畏敬する所なりと雖も、其仏教を論ずるに至りては余が所見と或は吻合せず」(三―四頁)。

35 aboveの誤りか。

36 これは現代的な視点から見れば何の興味もない主張に見えるかもしれないが、それはそのような「宗教」に関わる認識枠組が一般化した結果という面があるからである。近代日本における「宗教」概念の歴史的な成立過程については、近年の一定の研究蓄積がある。例えば磯前順一『近代日本の宗教言説とその系譜——宗教・国家・神道』岩波書店、二〇〇三年、星野、前掲書、Jason Ananda Josephson, *The Invention of Religion in Japan*, University of Chicago Press, 2012 など。

37 「調和論」以外『清沢満之全集』に未収録である。なお「調和論」について、『経世博議』上に発表されていることによって、従来執筆時期とされていた一八九五年一月から三年程初出時期が遡る旨、西本祐攝氏よりご教示頂いた。なお、『経世博議』は科研若手(B)「中西牛郎の基礎的研究」(課題番号 21720023)の助成を受けて誌面をデジタル化している。関心をお持ちの方は星野まぐい連絡頂きたい (hoshino.seiji@kokugakun.ac.jp)。

38

例えば池田英俊『明治の仏教』評論社、一九七六年。

39

仏教演説については星野、前掲書、第四章、参照。

40

この論理の信憑性は、西洋における思想的・宗教的動向、とりわけ神智学への言及によって担保されている面があった。これが単に中西の個人的な見解ではなかったことについては、中西直樹・吉永進一『仏教国際ネットワークの源流——海外宣教会（1888年～1893年）の光と影』三人社、二〇一五年、参照。

41

中西牛郎個人の思想に関する別の論点として、中西の「信」の問題を取り上げることができる。中西は一八九〇年前後に宗教における「信仰」の重要性を説いて、仏教を「哲理」としてのみ捉えることを批判しており、その「信仰」への着目は時期的に早いものであった。しかし、その「信仰」はやはり時代的な刻印を受けたものであり、端的にいえばそれは理性の範疇に留まり、かつ実存的な面を欠いたものであって、過渡期的なものと考えることができる。またそうであるが故に、後に清沢満之は中西の議論を回顧して「所謂哲学上の問題によりて宗教の価値を定め様とすること」の一つであるとしたのであった（清沢満之「精神主義（明治三四年講話）『清沢満之全集』六、参照）。なお、この時期の「信」の問題については以前検討した（星野靖二「清沢満之の「信」——同時代的視点から」山本伸裕・碧海寿広編『清沢満之と近代日本』法藏館、二〇一六年、参照）。

42

大谷、前掲書、参照。

43

この時期の中西の「宗教」論は、いわばキリスト教と仏教の二者関係から、「宗教」というより上位の概念を含む三者関係へと議論の場そのものを移し替える試みとして考えることができるが、それは国家形成に際して「宗教」そのものの位置付けを検討しなければならなかったという明治の日本の時代状況と結びついたものでもあっただろう。この検討も今後の課題に含めておきたい。